



Università
Ca'Foscari
Venezia



Palazzo Malcanton Marcorà
Dorsoduro 3484/D
30123 Venezia
T 041 234 7214
F 041 234 7296
cestudir@unive.it

www.unive.it/cestudir

Diritti umani. Realtà e utopia - I. Adinolfi

Il titolo scelto inizialmente per questo volume poneva il problema che sarà trattato con ampiezza nelle pagine seguenti nella forma di un'alternativa secca, di un *aut-aut*: Diritti umani: realtà o utopia? Quando lo scelsi, ormai più di un anno fa, ero fortemente condizionata dai tragici avvenimenti accaduti nel mese di settembre del 2001 e nell'inverno successivo: l'attacco terroristico alle Twin Towers, la guerra in Afghanistan, la recrudescenza del conflitto israelo-palestinese, la guerra "infinita" minacciata da Bush dinnanzi all'estensione, alle complicità e ai modi nuovi del terrorismo - guerra di cui il recente attacco "preventivo" all'Irak, condotto senza l'avvallo dell'ONU, costituisce un'efficace, terribile esemplificazione. Alla domanda che il titolo provocatoriamente poneva, avrei dunque risposto allora, sotto la spinta delle emozioni provocate da quegli avvenimenti, che i diritti dell'uomo sono mera utopia.

A distanza di tempo tuttavia, nonostante i drammatici sviluppi cui proprio ora assistiamo, vado sempre più persuadendomi che quella risposta dovrebbe essere attenuata in senso meno pessimistico, che quell'*aut-aut* andrebbe mediato. I diritti umani sono infatti oggi, almeno sotto il profilo giuridico, una realtà che si è affermata e consolidata, che anno dopo anno cresce e si perfeziona sempre più [1]. La celebre *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo*, deliberata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite nel 1948, era proiettata verso il futuro: nel preambolo essa si presentava come "la più alta aspirazione dell'uomo", come "un ideale comune da raggiungersi da tutti i popoli e da tutte le nazioni", ossia come un ideale e un'aspirazione che attendevano riconoscimento e protezione attraverso una loro generalizzazione, internazionalizzazione e, soprattutto, positivizzazione giuridica. Da allora, si deve riconoscere, il diritto internazionale ha fatto enormi progressi in questa direzione: è stata adottata, a livello europeo, la *Convenzione per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali*, firmata a Roma nel 1950, cui sono seguite altre convenzioni di carattere regionale quali la *Convenzione americana sui diritti dell'uomo* del 1969, la *Carta africana dei diritti dell'uomo e dei popoli* del giugno 1981 e la *Carta araba dei diritti dell'uomo* del 1994. Ad opera delle Nazioni Unite, sono stati elaborati i *Patti universali* del 1966: il *Patto sui diritti civili e politici* e quello *sui diritti economici sociali e culturali*, mentre sono ormai sessantotto le ratifiche acquisite per la costituzione di una Corte penale internazionale permanente, che avrà sede a Roma. Queste convenzioni e queste carte rappresentano, come si è visto anche di recente, la più sicura istanza cui possiamo appellarci per giudicare l'azione di uno stato.

Non solo: il diritto internazionale ha influenzato in modo significativo quello interno a molti stati. La maggior parte di essi, infatti, possiede oggi una Costituzione che include un catalogo dei diritti fondamentali ispirato ai principi della dichiarazione. Sottovalutare questo importante aspetto sarebbe non solo ingeneroso, ma, per più aspetti, pericoloso, perché chi vuol tornare indietro usa spesso in modo del tutto strumentale rilievi critici e giudizi pessimistici espressi in perfetta buona fede.

D'altro canto, però, se i diritti umani sono, almeno fino ad un certo punto e non senza incontrare resistenze, una realtà dal punto di vista giuridico, non si può dire che essi lo siano dal punto di vista del vivere comune, che cioè ispirino e influenzino concretamente l'agire degli individui, dei popoli, degli stessi organismi attraverso cui si governano. E' sufficiente sfogliare un giornale qualsiasi, in un giorno qualsiasi della settimana, per rendersi conto di come ad ogni istante in tutto il mondo vengano violati i diritti umani più elementari: resoconti di gravi discriminazioni, di massacri, di conflitti armati, in cui la distinzione tra militari e civili non è rispettata e si torturano i propri nemici, scorrono quotidianamente sotto i nostri occhi. Ora, un diritto che non venga fatto valere non è, per



Università
Ca' Foscari
Venezia



Palazzo Malcanton Marcorà
Dorsoduro 3484/D
30123 Venezia
T 041 234 7214
F 041 234 7296
cestudir@unive.it

www.unive.it/cestudir

definizione, un diritto. Già Simone Weil faceva osservare: "Un diritto che non è riconosciuto da nessuno non vale molto"^[2]. Da questo punto di vista, la *Dichiarazione* è il progetto irrealizzato, mancato della modernità, l'icona della sua grandezza, della sua ambizione e insieme della sua crisi: qualcosa che, in senso pieno, proprio, non esiste in alcun luogo.

I diritti umani sono dunque per un verso realtà, per altro verso utopia; sono insieme l'uno e l'altro, nel senso che rappresentano, nella loro forma più concreta, una legislazione che non ha trovato e non trova tuttora piena e soddisfacente applicazione. Giunta a questa conclusione, il titolo del volume che avevo in progetto di pubblicare non poteva non cambiare, ricevendo una più complessa formulazione: Diritti umani. Realtà e utopia.

Se non che, in questa versione, esso obbliga alla posizione di un nuovo, più decisivo problema: si tratta, infatti, di comprendere perché principi che sono ormai, almeno teoricamente, patrimonio della cultura dell'umanità intera; che vengono, almeno formalmente, riconosciuti e accettati da pressoché tutti gli stati come valori indiscussi, restino poi, di fatto, in vaste aree geografiche quasi del tutto irrealizzati e anche lì, dove hanno ricevuto la loro prima formulazione e sono con più forza radicati, realizzati solo in parte. Perché, in altri termini, si dia uno scarto così evidente tra i due livelli, teorico e giuridico, da un lato, e pratico o di costume, dall'altro; perché vi sia un contrasto così stridente tra la grandiosità delle promesse e la modestia degli adempimenti, tra la nitidezza delle proclamazioni e l'ambiguità delle loro realizzazioni. Non solo: si tratta anche di capire e di indicare se sia possibile e in quale maniera eliminare tale scarto o almeno ridurlo.

Nelle pagine che seguono cercherò di fornire alcuni primi elementi di orientamento per la discussione di questi problemi, anche con l'intento di introdurre e preparare il lettore ai contributi raccolti nel presente volume, che offrono del tema dei diritti umani esplorazioni più settoriali, in ambito politico, sociologico, giuridico e storico-religioso.

La questione del fondamento dei diritti umani

Tra i molti studi dedicati al tema dei diritti umani che affollano gli scaffali delle biblioteche, sveltano per chiarezza espositiva e completezza d'informazione quelli che Norberto Bobbio ha dedicato in occasioni diverse e in tempi diversi a questo argomento e che lo studioso ha successivamente raccolto in un volume pubblicato da Einaudi con il titolo: *L'età dei diritti*. Ora, apre questa raccolta un contributo *Sul fondamento dei diritti dell'uomo*, il cui testo fu inizialmente letto a un convegno di filosofi tenutosi all'Aquila nel 1964. La tesi che qui Bobbio sostiene, motivandola con tre argomenti, nega l'esistenza di un fondamento oggettivo, assoluto dei diritti dell'uomo.

I diritti dell'uomo sono innanzitutto, secondo Bobbio, mal definibili. I tentativi di definizione fin qui proposti o incorrono nella tautologia ("Diritti dell'uomo sono quelli che spettano all'uomo in quanto uomo"), o esprimono non un essere, ma un dover essere ("Diritti dell'uomo sono quelli che *dovrebbero* appartenere a tutti gli uomini"), oppure introducono nella definizione riferimenti al "perfezionamento dell'uomo" o allo "sviluppo civile della società" implicanti giudizi di valore che variano a seconda delle preferenze, degli orientamenti politici, dell'ideologia propri di ciascuno: in cosa consista il perfezionamento della persona umana o lo sviluppo della società, osserva lo studioso, è infatti oggetto di molti appassionanti quanto insolubili contrasti.

In secondo luogo, i diritti umani rappresentano una classe variabile. Dal settecento ad oggi il loro elenco è mutato: diritti riconosciuti dalle prime dichiarazioni sono del tutto scomparsi in quelle più recenti e, viceversa, diritti prima del tutto ignorati, col mutare dei tempi e della sensibilità vengono oggi ritenuti fondamentali. Il diritto alla proprietà, ad esempio, definito con enfasi "sacro ed inviolabile" nella dichiarazione francese del 1789, nelle dichiarazioni recenti è appena nominato, mentre diritti sociali di cui gli uomini del XVIII secolo non



Università
Ca' Foscari
Venezia



Palazzo Malcanton Marcorà
Dorsoduro 3484/D
30123 Venezia
T 041 234 7214
F 041 234 7296
cestudir@unive.it

www.unive.it/cestudir

Infine, i diritti umani sono eterogenei - nel senso che i valori ultimi, cui essi s'ispirano, risultano, nella loro forma più pura ed estrema, "antinomici". La realizzazione completa dei diritti di libertà, per esempio, contrasta con la realizzazione completa dei diritti sociali: non per nulla la preferenza accordata all'una o all'altra classe di diritti ha dato vita a due diverse forme di aggregazione sociale e politica: quella liberale e quella socialista. Non si vede, conclude lo studioso, come si possa dare un fondamento unico e assoluto di diritti mal definibili, storicamente relativi ed eterogenei, ossia ispirati a valori tra loro incompatibili.

Qualche anno più tardi, in un altro saggio: *Presente e avvenire dei diritti dell'uomo*, Bobbio torna a riflettere su questo argomento e individua tre modi diversi di fondare i diritti dell'uomo: quello di dedurli da un dato obbiettivo costante (ad esempio la natura umana); quello di ritenerli verità di per sé evidenti e quello del consenso. Mentre la prima e la seconda via non resistono, secondo lo studioso, ad una verifica storica - nel senso che il concetto di natura umana varia da autore a autore e che ciò che è ritenuto evidente in un'epoca non lo è più in un'altra -, la terza - la constatazione che in una certa epoca un sistema di diritti viene generalmente accettato - poggia, invece, proprio su di un dato storico accertabile. Con l'argomento del consenso Bobbio intende sostituire la prova dell'intersoggettività a quella, ritenuta impossibile o incerta, dell'oggettività: "Certo - osserva lo studioso - si tratta di un fondamento storico e come tale non assoluto: ma è l'unico fondamento, quello storico del consenso, che può essere fattualmente provato"^[3].

Mi sono dilungata nell'esposizione del pensiero di Bobbio non perché lo condivida *in toto*, ma perché ho concepito questa prima parte dell'introduzione proprio come un confronto, punto per punto, con le sue tesi. Per chi fa esercizio di riflessione è infatti di fondamentale importanza individuare un interlocutore con cui dialogare. Gli studi di Bobbio, per la loro serietà e onestà intellettuale, costituiscono un invito e uno stimolo alla discussione e alla ricerca per ogni lettore, anche quello più lontano dalla sua sensibilità culturale e critico nei confronti dell'esito del suo percorso.

Ora la tesi che qui vorrei suggerire e almeno succintamente argomentare, attraverso una serie di rinvii che ne approfondiscano progressivamente l'intuizione di fondo, sostiene che tutt'e tre i modi di "fondazione" individuati ed elencati da Bobbio sono, se adeguatamente reinterpretati, validi, e tutti e tre possono concorrere all'individuazione e legittimazione dei diritti dell'uomo. Prima di procedere nell'argomentazione, occorre però intendersi su una questione importante: credo che Bobbio abbia ragione nel sostenere che non è possibile *dedurre* da un qualsivoglia concetto di "natura umana" intesa come dato univoco, costante e immodificabile i diritti che spettano all'uomo in quanto uomo. E non è possibile perché, come vedremo subito, l'uomo non ha una natura definita, determinata e perché la deduzione - questo modo di procedere del pensiero, proprio delle scienze logico-matematiche - non è applicabile all'umano. Ma - e questa è la mia tesi - forse è possibile, a partire da una certa *comprensione* dell'uomo, capire come e perché si sia posto il problema di un diritto che lo concerne in quanto tale. Come, del resto, parlare di "diritti umani" senza una previa comprensione dell'uomo?

Certo, una semplice rassegna storica dei diversi giudizi portati sull'uomo da parte dei filosofi nel corso dei secoli ci induce a concludere, con lo studioso torinese, che essi variano radicalmente da autore a autore, anche all'interno di uno stesso periodo e di una stessa tradizione o scuola: se per Machiavelli e Hobbes l'uomo è naturalmente malvagio ed egoista, per Locke e Rousseau, invece, allo stato di natura, è un essere buono e altruista; se per alcuni filosofi medievali l'uomo è icona di Dio, per altri è invece un essere irrimediabilmente corrotto dal peccato; c'è chi, utilizzando categorie elaborate dalla psicanalisi, pone l'accento sulle componenti erotiche presenti nell'uomo, che lo spingono a cercare armonia, ordine, disciplina, e chi, invece, sulle pulsioni di morte, che nascono dalla paura, dall'angoscia, dall'incertezza per le proprietà delle proprie condizioni



Università
Ca' Foscari
Venezia



Palazzo Malcanton Marcorà
Dorsoduro 3484/D
30123 Venezia
T 041 234 7214
F 041 234 7296
cestudir@unive.it

www.unive.it/cestudir

esistenziale e generano aggressività.

L'elenco è sommario ma sufficiente a porre il problema: com'è possibile dedurre da concezioni tanto diverse e persino opposte della natura umana quali siano i diritti che spettano all'uomo in quanto uomo? "Qual è - chiede Bobbio - il diritto fondamentale dell'uomo secondo la sua natura: il diritto del più forte come voleva Spinoza o il diritto alla libertà come voleva Kant?"^[4]. Di primo acchito, l'obiezione pare insuperabile. Un'illustre tradizione filosofica vuole infatti che affermazioni opposte si escludano a vicenda: l'uomo è o buono o malvagio, o *imago Dei* o *peccator* & La verità dell'una esclude l'altra. Ma quale tesi accettare e quale rifiutare, e sulla base di quale criterio? L'autorità? Il maggior consenso? La capacità di argomentare e dimostrare? La scelta è difficile perché ciascuna affermazione è difesa dal suo autore con argomenti persuasivi, perché ciascuna gode di vasto consenso & Non solo: la scelta è difficile perché, in qualche modo, tutte le tesi, a ben riflettere, ci appaiono vere.

Sono difatti persuasa che la conclusione cui perviene chi sostiene che l'uomo è irrimediabilmente malvagio non sia falsa, bensì parziale, così come non è falsa ma parziale quella che, al contrario, ne coglie solo una originaria, "naturale" bontà. Ciascuna posizione ha il pregio di cogliere una faccia della realtà umana, il torto di coglierne solo una. L'uomo è buono e malvagio, è *simul iustus et peccator*. Questa tesi, peraltro, non è nuova nella storia della filosofia. Per esempio, così come viene caratterizzata da Pascal nel frammento 353 dei *Pensieri* ^[5], la natura umana appare doppia, cioè non incapace di bene e non esente da male. Altrove, il filosofo francese scrive che l'uomo può essere considerato in due modi: secondo il fine, e allora egli è grande, o secondo ciò che egli è, e allora è misero (fr. 127). Gli esempi si potrebbero facilmente moltiplicare: Pascal ama questi accostamenti audaci, queste opposizioni che testimoniano non un gusto retorico per le antitesi, ma la convinzione radicata che la realtà comporti una doppia faccia, che l'errore consista nell'omissione dell'una o dell'altra e la verità nella loro unione^[6].

Alla luce di questa concezione della condizione umana è forse possibile intuire perché, da una parte, l'uomo proclami nobili principi ideali e, dall'altra, spesso li disattenda. Ancipite, doppia, la natura umana si manifesta in una condotta ambigua e contraddittoria. Se la si considera secondo il suo fine, secondo ciò che *dovrebbe* essere - e purtroppo solo raramente è (anche se - va detto - quelle rare volte è tale irrefutabilmente) -, essa appare grande; se la si considera secondo ciò che, il più delle volte, quasi sempre, di fatto è, appare misera. Questo scarto tra grandezza e miseria dell'uomo, nella sua storia concreta, nella sua quotidiana esistenza, sta alla base dello scarto tra ideale e reale, tra aspirazioni e attuazioni, tra dover essere ed essere, che molti studiosi dei diritti umani e più in generale della morale hanno denunciato e che lo stesso Bobbio riconosce, quando scrive: "La libertà e l'uguaglianza degli uomini non sono un dato di fatto ma un ideale da perseguire, non un'esistenza ma un valore, non un essere ma un dover- essere"^[7].

Ma non è tutto: può sembrare che fin qui si sia considerata la condizione umana, pur nelle sua contraddittorietà e duplicità, nella compresenza di positivo e negativo, prevalentemente come una datità, come un che di statico, così che da questo punto di vista non vi sarebbe sviluppo, storia. Ma l'uomo non è mera "cosa". Nel *De dignitate hominis*, in una pagina divenuta giustamente celebre, già Pico della Mirandola aveva posto come caratteristica precipua dell'uomo la libertà. Dopo aver riconosciuto la natura composita dell'uomo, la sua posizione intermedia tra due mondi ("L'uomo è principio di comunicazione tra le creature, familiare alle superiori, sovrano sulle inferiori"), e dopo aver giudicato questa concezione dell'uomo insufficiente a giustificare "l'eccellenza della natura umana", in quanto "cose grandi queste, ma non le principali", alla fine così concludeva: "mi è sembrato di aver capito perché l'uomo sia tra gli esseri viventi il più felice e quindi il più degno di ammirazione, e quale sia infine, nella concatenazione del tutto, la condizione che egli ha avuto in sorte, che non solo i bruti, ma anche gli astri, anche le intelligenze ultraterrene gli invidiano". Essere uomo - prosegue il testo citato - significa essere libero^[8].



Università
Ca' Foscari
Venezia



Palazzo Malcanton Marcorà
Dorsoduro 3484/D
30123 Venezia
T 041 234 7214
F 041 234 7296
cestudir@unive.it

www.unive.it/cestudir

terreno, né mortale né immortale", come "libero, straordinario plasmatore e scultore di se stesso" può foggarsi nella forma che preferisce. La natura umana, né stabile né determinata, non è dunque una "sostanza", ma un "fieri", un "compersi" rivolto al futuro, nel senso che - pur nelle più varie, tra sé avverse condizioni in cui si attua, inscritta com'è tra i due opposti orizzonti della bestia e di Dio - ospita in sé questa vertiginosa, signorile libertà: è *faber sui*. Ogni essere umano è dunque doppio, ambiguo, ma anche dotato di libertà e capace di usarne per la definizione e costruzione di sé - e formarsi vuol dire decidersi, scegliere, sempre di nuovo, in un incessante lavoro su di sé, sulle proprie condotte, le proprie parole, i propri pensieri, quale che sia l'esito di volta in volta conseguito. Ecco quanto insegnano Pascal e Pico, all'alba della modernità.

Ora queste considerazioni, formulate nei loro scritti in termini teologici, possono essere tradotte - almeno fino ad un certo punto, ma certo non illegittimamente - in un linguaggio più filosofico riprendendo alcune categorie dell'etica elaborate da un autore ben presente anche a Bobbio: Kant. Nell'uomo, così come viene concepito da Kant, si possono infatti distinguere tre termini: la natura umana come di fatto, immediatamente è; la natura come dovrebbe essere e la libertà. Prendendo ad oggetto il dover essere, cioè ciò che l'essere deve e può diventare, ma che immediatamente non è, l'etica kantiana pone infatti a suo fondamento un concetto dinamico e non statico dell'uomo. Essa lo intende come libertà: è l'attività della libertà a esser chiamata a colmare il divario, lo scarto, che separa l'essere dal dover essere. Ad essa l'individuo ricorre per vincere le inclinazioni, i desideri, le condizioni interiori ed esteriori che lo ostacolano nel suo proponimento di adempiere quel dover-essere, quella legge morale che altro non è che l'affermazione unica e incondizionata della sua stessa libertà^[9].

Dunque, per Kant, la perfezione dell'uomo, la sua grandezza, non consiste semplicemente nell'essere *faber sui*, ma nell'adempimento di quel dover-essere, di quella legge morale, mediante la quale egli si realizza nella sua peculiarità di uomo, in cui consiste la sua dignità e che, in una delle sue formulazioni più interessanti per l'argomento che stiamo trattando, gli ordina di riconoscere a ogni suo simile quella stessa libertà e dignità che ha scoperto in se stesso, e quindi di non trattarlo mai come mezzo ma sempre come fine.

Ebbene se a caratterizzare l'uomo è, come si è visto, essenzialmente la sua libertà, si può forse comprendere perché egli abbia rivendicato e lottato per il riconoscimento di diritti quali la libertà di pensiero, di coscienza, di credo e, più in generale, per la libertà da ogni forma d'oppressione politica e sociale, e perché chieda, come condizioni per la sua autonomia, la libertà dal bisogno, ossia sicurezza e protezione per la vita: cibo, abitazione, cure in caso di malattia, assistenza in caso di disgrazie & ossia i cosiddetti diritti sociali. Questi diritti *dovrebbero* essere riconosciuti a ogni uomo.

Dico *dovrebbero*, perché, mentre come diritti *astrattamente* attribuiti all'umanità e come *miei* diritti essi mi sono, in qualche modo, immediatamente evidenti, come diritti di *ogni* uomo sono accettati con grande difficoltà. Ogni diritto, infatti, comporta un obbligo ad esso corrispondente, e assumerlo non è facile, poiché richiede rinuncia e lavoro: riconoscere il diritto di ogni uomo ad avere un lavoro, un'abitazione & comporta l'obbligo a fornirgli un'occupazione e a procurargli una casa; il diritto di ogni uomo alla vita implica l'obbligo o il dovere di garantirla. L'adempimento effettivo di un diritto, faceva notare la Weil, non proviene da chi lo rivendica, ma dagli altri uomini che si riconoscono obbligati a rispettarlo. L'adempimento del diritto alla vita di popolazioni povere o sottosviluppate implica il dovere da parte dei popoli più ricchi di aiutarle a conseguire condizioni di emancipazione dal bisogno e di crescita, ma, per far ciò, essi devono rinunciare a una parte delle loro ricchezze, dividerle. Scrive la Weil: "Nessuno, cui la domanda venga posta in termini generali, penserà che sia innocente chi, avendo cibo in abbondanza e trovando sulla soglia della propria porta un essere umano mezzo morto di fame, se ne vada senza dargli un aiuto"^[10]. Ma se la domanda fosse rivolta non in termini generali, se la risposta comportasse un impegno & forse, allora anche il diritto alla vita non si porrebbe più come ad inviolabile



Università
Ca'Foscari
Venezia



Palazzo Malcanton Marcorà
Dorsoduro 3484/D
30123 Venezia
T 041 234 7214
F 041 234 7296
cestudir@unive.it

www.unive.it/cestudir

Infine, non penso che valori come libertà e giustizia sociale non siano tra loro armonizzabili e che la piena realizzazione dell'una comporti l'impossibilità della piena realizzazione dell'altra. Non credo, in altri termini, che giustizia e libertà debbano contemperarsi l'un l'altra secondo una legge dell'armonia come "vicendevole limitazione". Secondo questa legge, una giustizia imperfetta e una libertà limitata potrebbero coesistere, ma non una giustizia assolutamente giusta e una libertà completamente libera. Certo, al di là dei compromessi - spesso, ma non sempre - [11], mediocri, che sono sotto gli occhi di tutti, finora abbiamo fatto esperienza, per un verso di una presunta giustizia che ha soffocato ogni libertà, ogni iniziativa individuale, una giustizia imposta mediante un regime poliziesco e, per altro verso, di una libertà esagerata, prepotente, irridente nei confronti di ogni esigenza di giustificazione, una libertà che, più che libertà, chiamerei arbitrio. Ma, in linea di principio, libertà e giustizia non sono incompatibili, giacché, come suggeriva Kant, la vera libertà non è arbitrio, e una giustizia imposta con la costrizione, con la violenza, non può essere giusta [12].

Nondimeno, ciò ci riporta alla questione posta all'inizio di queste pagine: perché, per quanto riguarda i diritti dell'uomo, è così difficile passare dalla teoria alla prassi? Le considerazioni che precedono hanno già indicato alcuni elementi utili a dare risposta a questa domanda, ma mi sembra opportuno insistere ora più direttamente su questo problema. Oggi infatti, nota Bobbio, esiste comunque un diffuso consenso sul tema dei diritti dell'uomo: essi sono sì spesso violati, ma solo raramente respinti in linea di principio. E se un consenso diffuso non garantisce in alcun modo la verità di una posizione - nel corso della storia sono stati molti i casi di allucinazioni collettive [13] -, certo, però, il *consensus omnium* sposta di fatto l'attenzione degli studiosi dal problema della fondazione oggettiva dei diritti dell'uomo a quello, al momento più urgente, di capire perché essi non siano, nonostante il consenso loro formalmente accordato, di fatto rispettati. "Si ricordi - ammonisce Norberto Bobbio - che il più forte argomento addotto dai reazionari di tutti i paesi contro i diritti dell'uomo, non è già la loro mancanza di fondamento, ma la loro inattuabilità".

La metafora del corpo e le due società

La primavera scorsa, in un Convegno di studio sui Diritti umani organizzato dall'Università di Venezia [14], Antonino Papisca, noto studioso di diritto internazionale, ha sostenuto una tesi circa il problema qui posto che mi pare interessante discutere. Secondo tale tesi, i diritti umani si estenderanno gradualmente fino ad inglobare l'intera umanità. Nati giuridicamente in occidente come rivendicazione dei nobili contro gli abusi di potere del sovrano, poi estesi ad altri ceti mano a mano che essi acquistavano forza e potere contrattuale, in futuro essi diventeranno, grazie a questo processo di progressivo allargamento, finalmente i diritti dell'intero genere umano. L'immagine dei cerchi concentrici usata dallo studioso in quell'occasione è molto significativa, oltre che suggestiva: il concetto di diritti umani è come un sasso lanciato in uno specchio d'acqua. I cerchi sempre più larghi che il sasso, al suo impatto, produce sulla superficie rappresentano gli individui, gli ambienti sociali e i popoli a cui, con moto lento, quanto inesorabile nella sua meccanica progressione, il concetto di diritti universali e inalienabili si estenderà, fino a raggiungere, in un futuro più o meno prossimo, in modo quasi naturale, l'intera umanità. Parimenti, nel denso studio di Antonio Cassese: *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, la realizzazione di questi diritti viene paragonata a "quei fenomeni naturali - i movimenti tellurici, le trasformazioni magmatiche, le glaciazioni, i mutamenti climatici - che si producono impercettibilmente, in spazi di tempo che sfuggono alla vita dei singoli individui, e si misurano attraverso generazioni intere" [15]. Certo, ammette Cassese, a differenza dei fenomeni naturali, la realizzazione dei diritti non si dispiega da sé, ma richiede la partecipazione attiva di un numero sempre crescente di persone. Nondimeno, il ricorso anche da parte di questo studioso al paragone con fenomeni naturali mi pare significativo.



Università
Ca'Foscari
Venezia



Palazzo Malcanton Marcorà
Dorsoduro 3484/D
30123 Venezia
T 041 234 7214
F 041 234 7296
cestudir@unive.it

www.unive.it/cestudir

pensare il processo di allargamento e consolidamento dei diritti umani. Credo, infatti, che il progresso dell'umanità, il suo progresso *morale* - perché è di questo che qui si parla -, possa avvenire solo fino a un certo punto in maniera graduale, o comunque "naturale" - inarrestabile. Un'etica universale come quella che sta a fondamento delle dichiarazioni dei diritti umani può difatti trovare reale e integrale applicazione solo in quella che Bergson, con espressione felice, chiama "società aperta", mentre noi viviamo in "società miste" in cui la "società aperta" è mescolata al suo contrario - la "società chiusa". Se non che, tra chiuso e aperto - come insegna il filosofo francese - non c'è una differenza di grado bensì di natura, non di quantità bensì di qualità.

Ma cosa significano le espressioni "società aperta" e "società chiusa"? Per rispondere nel modo più efficace a questo interrogativo mi sembra particolarmente utile richiamare qui, pur succintamente, le due grandi e, ancora una volta, antitetiche letture, che la tradizione filosofica ha proposto delle ragioni che presiedono al formarsi di quel "corpo" che è la società. Il vivere in società, infatti, è sempre stato per l'uomo un problema, la cui stessa formulazione, lungo i secoli, ha subito numerose, per nulla indifferenti, variazioni.

Nei suoi termini più generali, per un moderno, la questione può trovarsi ricapitolata al meglio nelle parole iniziali del *Contratto sociale*, che, com'è noto, recitano: "L'uomo è nato libero ed è dovunque in catene"[\[16\]](#). Quel "dovunque" significa che ogni tradizionale forma di aggregazione sociale, compresa quella democratica, richiede, se non l'*aliénation total*, come voleva Rousseau, almeno una limitazione o disciplina della libertà del singolo individuo, in quella più immediata accezione di arbitrio di cui si discuteva nella sezione precedente. Ma cosa spinge l'uomo a rinunciare almeno in parte alla propria libertà per entrare a far parte del corpo politico-sociale? Cosa spinge l'individuo a stipulare con i suoi simili questo "contratto"? La filosofia politica classica non ha dubbi al riguardo: il bisogno, l'interesse, la paura.

Nel secondo libro della *Repubblica*, che può essere considerato a buon diritto il primo trattato di filosofia politica, Platone descrive la nascita della città stato facendola derivare dalla necessità di soddisfare i propri bisogni e di difendersi dalle aggressioni. "Per un certo bisogno - leggiamo - ci si avvale dell'aiuto di uno, per un altro di quello di un altro. Il gran numero di questi bisogni fa riunire in un'unica sede molte persone che si associano per darsi aiuto, e a questa coabitazione abbiamo dato il nome di stato"[\[17\]](#). All'interno della città-stato, poi, alla classe dei guardiani viene affidato un compito ad un tempo difensivo ed offensivo nei confronti delle minacce che la insidiano. Parimenti, nel primo libro della *Politica*, Aristotele ribadisce sostanzialmente quanto detto dal maestro: l'uomo è fatto per vivere in società, è un "animale socievole" in quanto incapace di bastare da solo a se stesso[\[18\]](#). In questa prospettiva la società viene concepita come un grande corpo, al cui interno le diverse classi sociali rappresentano la testa, gli arti, ecc. Fuori di questo organismo, ci sono i barbari, che non sono considerati propriamente uomini.

Una ventina di secoli più tardi, ritroviamo la metafora del corpo nel *Leviatano*. Il frontespizio della prima edizione inglese del capolavoro di Hobbes presenta l'effigie di un sovrano dalle forme gigantesche. Ora, la parte superiore del corpo di questo gigante, l'unica visibile, è costituita dall'unione degli individui che fondano, con un patto stipulato tra loro, lo stato. Il significato che Hobbes attribuisce al corpo politico-sociale così raffigurato, anche se calato in un contesto radicalmente diverso, non è molto lontano da quello che gli attribuivano Platone e Aristotele. Certo, qui si introduce l'idea di patto sociale e di stato come corpo del tutto artificiale[\[19\]](#), sconosciuta ai due filosofi greci, ma la sostanza del discorso, per quel che qui ci interessa, resta invariata.

Scrivono infatti Hobbes:

"L'unico modo di erigere un potere comune che possa essere in grado di difendere gli uomini dall'aggressione degli stranieri e dai torti reciproci [&] è quello di trasferire tutto il loro potere e tutta la loro forza a un solo uomo o ad una sola



Università
Ca'Foscari
Venezia



Palazzo Malcanton Marcorà
Dorsoduro 3484/D
30123 Venezia
T 041 234 7214
F 041 234 7296
cestudir@unive.it

www.unive.it/cestudir

assemblea di uomini [&] che possa ridurre tutte le loro volontà ad un'unica volontà. Il che è quanto dire che si incarica un solo uomo o una sola assemblea di uomini di dare corpo alla loro persona; che ciascuno riconosce e ammette di essere l'autore di ogni azione compiuta, o fatta compiere, [&] da colui che dà corpo alla loro persona; e che ognuno di essi con ciò sottomette la propria volontà e il proprio giudizio alla volontà e al giudizio di quest'ultimo. Questo è più che consenso o concordia, è una reale unità di tutti loro in una sola e stessa persona, realizzata mediante il patto di ciascuno con tutti gli altri"[\[20\]](#).

Il tipo di società fin qui delineato presenta quasi sempre tre caratteristiche: 1) una gerarchia al suo interno; 2) una certa staticità; 3) l'esclusione dell'altro, del diverso. Il corpo politico e sociale che esse costituiscono può essere di grandezza variabile, ma comunque mai così esteso da includere con pari dignità l'umanità intera. Non potrebbe, del resto, essere diversamente: infatti, come ho già scritto altrove[\[21\]](#), ci si unisce per salvaguardare il proprio interesse e per paura dell'altro.

Quindi *contro* l'altro. La legge, in questo tipo di società tendenzialmente chiuse, consiste in un sistema di regole, ossia di prescrizioni e proibizioni, che mirano a garantire la loro conservazione o il loro accrescimento secondo le singolarità e differenze che le caratterizzano[\[22\]](#).

Quando invece si pensa a un corpo sociale che abbracci, fin da principio, fin dal suo primo costituirsi l'intera umanità, per quanto parziali ne siano le singole, concrete attestazioni, allora diverse sono anche le motivazioni che si adducono per spiegare il riunirsi degli uomini in società. In epoca ellenistica, ad esempio, lo stoicismo greco, in concorrenza con la tradizione classica rappresentata da Platone e Aristotele, giunse al concetto, interprete di un nuovo sentimento della vita, "per il quale tutti gli uomini erano fondamentalmente uguali"[\[23\]](#). Tutti gli uomini partecipano infatti del *logos* e quindi tutti hanno pari dignità. Più tardi, in epoca romana, questi concetti subirono una rielaborazione e furono più concretamente finalizzati alla prassi grazie all'opera di giuristi e uomini politici come Cicerone, Seneca, Marco Aurelio. Sempre più il mondo tutto fu colto come "la grande polis" - *civitas maxima*, tradurrà Cicerone - "comprendente gli uomini e gli dei, mantenuta unita e sicura [&] per mezzo di una legge, la legge razionale che vincola tutti in uguale misura"[\[24\]](#).

"Tutto ciò che vedi, che racchiude il divino e l'umano, è un tutt'uno: siamo le membra di un immenso organismo. La natura ci ha creato fratelli, generandoci degli stessi elementi e per gli stessi fini; ci ha infuso un amore reciproco e ci ha fatto socievoli. Ha stabilito l'equità e la giustizia: per suo decreto è più triste fare il male che subirlo; per suo comando le mani siano sempre pronte ad aiutare"[\[25\]](#), scriveva Seneca. E, poco più tardi, Marco Aurelio invitava se stesso a considerare che "com'è il rapporto che intercorre fra le membra del corpo negli organismi complessi, così è il rapporto fra gli esseri razionali che, pur esistendo in corpi separati, sono costituiti per collaborare a un'unica attività". E aggiungeva: "Questa idea si imprimerà ancor meglio in te, se ripeterai spesso: io sono un membro (*melos*) dell'organismo formato dagli esseri razionali. Se, invece, utilizzerai la lettera *rho*, dicendo che sei una parte (*meros*), significa che non ami ancora con tutto il cuore gli uomini, che il fare il bene non ti dà ancora gioia piena e disinteressata; lo fai ancora in quanto tuo semplice dovere, non ancora come se facessi del bene a te stesso"[\[26\]](#).

Nella comunità e poi anche società cristiana, più che la comune partecipazione al *logos*, è l'amore la forza coesiva che, almeno in linea di principio[\[27\]](#), tiene unito il tutto - Dio e l'uomo, in primo luogo, ma anche gli uomini tra loro: "Se un membro soffre, tutte le altre membra soffrono con lui; se un membro viene onorato, tutte le membra gioiscono con lui" (*1Cor* 12, 26), scriveva ad esempio S. Paolo, che faceva seguire a queste considerazioni l'inno alla carità. Similmente, per citare un'unica testimonianza di una tradizione assai articolata e per nulla, neppure a livello di dottrina, univocamente risolta, alcuni frammenti di Pascal parlano della società cristiana come di un corpo di "membra pensanti", retto da un'unica volontà.



Università
Ca' Foscari
Venezia



Palazzo Malcanton Marcorà
Dorsoduro 3484/D
30123 Venezia
T 041 234 7214
F 041 234 7296
cestudir@unive.it

www.unive.it/cestudir

felicità del loro essere, ha voluto fare degli esseri che la conoscessero e che formassero un corpo di membra pensanti. Infatti le nostre membra non sentono punto la felicità della loro unione, della loro mirabile intelligenza, della cura che la natura si prende nell'infondervi lo spirito e nel farle crescere e durare. Come sarebbero felici se la sentissero, se la vedessero, ma bisognerebbe per questo che avessero intelligenza per conoscerla, e buona volontà per consentire a quella dell'anima universale. Che, se avendone ricevuto intelligenza, se ne servissero per trattenere in loro stesse il nutrimento, senza lasciarlo passare alle altre membra, sarebbero non solo ingiuste ma anche miserabili, e si odierrebbero più che amarsi, consistendo la loro beatitudine come il loro dovere nel lasciarsi guidare dall'anima intera cui appartengono, che le ama meglio di quanto loro stesse si amino" (360).

Amando il corpo di cui è parte, ogni membro si ama come il corpo lo ama, e ama le altre membra come il corpo le ama. "Il corpo", recita il frammento 372, "ama la mano, e la mano, se avesse una volontà, dovrebbe amarsi nello stesso modo in cui l'anima l'ama: ogni amore che vada al di là è ingiusto"[28].

L'utopia come compito

Non è possibile qui insistere ulteriormente sulle diverse declinazioni della metafora della *res publica* come corpo. Coerentemente agli obiettivi che mi ero proposta, in questo contesto bastava ricordare solo alcuni autori capaci di attestarne le diverse, opposte utilizzazioni, a titolo del tutto esemplificativo delle due società che Bergson prospettava a continuo confronto in tutta la vicenda storica. Ora è invece opportuno tornare a quell'osservazione del filosofo francese, su cui si apriva questa digressione, relativa alle "società miste" in cui viviamo e alla differenza qualitativa intercorrente tra i modelli e le prassi che vi si mescolano. Egli, infatti, nella sua opera fornisce una vivida rappresentazione della dinamica entro cui di fatto sempre coesistono e si contrappongono ed evolvono le due società, tra loro irriducibilmente avverse e reciprocamente escludentisi, delle cui rispettive, distinte teorie si è rintracciata una minima storia: la società chiusa, il cui fine è la conservazione e il benessere di un gruppo di uomini ben delimitato, che legge e obbligazione morale disciplinano e moderano, e la società aperta o "mistica", come pure la chiama, che abbraccia l'umanità intera, ispirata da una religione dinamica e da un'etica universale. Le pagine del suo studio su *Le due fonti della morale e della religione* ci consentono così di saggiare se e come, eventualmente, sia possibile il passaggio da una forma all'altra di aggregazione, perché, a questo punto, dovrebbe essere ormai chiaro che solo in una società aperta è possibile il pieno rispetto dei diritti dell'uomo, dato che solo in essa ad ogni uomo viene riconosciuto un valore in se stesso e per se stesso[29].

Dunque, osservava Bergson, i due modelli di società sono mescolati, si compenetrano vicendevolmente, ma non si confondono, ed essendovi una differenza di natura e non di grado tra loro - la stessa differenza che, nel singolo, sussiste tra ospitalità e inospitalità, amore del prossimo e amor proprio - non è possibile passare dall'una forma all'altra mediante un processo naturale, graduale. "Non si abbraccia l'umanità allargando sentimenti più stretti"[30], ammonisce il filosofo francese, e, al fine di evitare ogni possibile equivoco, aggiunge:

"Ci si compiace nel dire che il tirocinio delle virtù civiche si fa nella famiglia, ed anche che amando la patria ci si prepara ad amare il genere umano. La nostra simpatia si allargherebbe così mediante un progresso continuo, si ingrandirebbe restando la stessa, e finirebbe con l'abbracciare l'intera umanità. [...] Si constata che i tre gruppi ai quali possiamo attaccarci comprendono un numero crescente di persone, e se ne conclude che a questi allargamenti successivi dell'oggetto amato corrisponde semplicemente una dilatazione progressiva del sentimento. Inoltre, quello che incoraggia l'illusione è che, per un caso fortunato, la prima parte del ragionamento si trova ad essere d'accordo con i fatti: le virtù domestiche sono legate alle virtù civiche per la ragione semplicissima che famiglia e società, confuse all'origine, sono restate in stretta connessione. Ma fra la società in cui viviamo e l'umanità in generale c'è [...] lo stesso contrasto che fra il chiuso e



Università
Ca' Foscari
Venezia



Palazzo Malcanton Marcorà
Dorsoduro 3484/D
30123 Venezia
T 041 234 7214
F 041 234 7296
cestudir@unive.it

www.unive.it/cestudir

l'aperto; la differenza fra i due oggetti è di natura, e non più semplicemente di grado. [...] Chi non vede che la coesione sociale è dovuta in gran parte alla necessità per una società di difendersi contro altri, e che amiamo e viviamo insieme con un gruppo di uomini soprattutto per far fronte contro tutti gli altri? Questo è l'istinto primitivo"[\[31\]](#).

E ancora:

"noi amiamo naturalmente e direttamente i nostri parenti e i nostri concittadini, mentre l'amore per l'umanità è indiretto ed acquisito. A quelli noi andiamo direttamente, a questa arriviamo solo attraverso un giro; perché solo attraverso Dio, in Dio, la religione invita l'uomo ad amare il genere umano; come anche solo attraverso la Ragione, nella Ragione, mercé la quale comunichiamo tutti, i filosofi ci fanno guardare l'umanità per mostrarci l'eminente dignità della persona umana, il diritto di tutti al rispetto"[\[32\]](#).

Una psicologia intellettualistica - insiste Bergson - vedrà in queste tre inclinazioni: "amore della famiglia, amore della patria, amore dell'umanità", un medesimo sentimento che si dilata sempre più per conglobare un numero crescente di persone, ma la coscienza, al primo colpo d'occhio, scorge tra i primi due sentimenti e il terzo una differenza di natura. "Gli uni implicano una scelta e quindi un'esclusione: potranno incitare alla lotta, non escludono l'odio. L'altro non è che amore"[\[33\]](#).

Dunque, secondo il pensiero del filosofo francese - che condivido -, perché una morale universale come quella dei diritti umani non resti una dichiarazione puramente verbale, perché possa realizzarsi, occorre un cambiamento radicale: l'uomo deve mutare profondamente, *divenire* buono. Come aveva già intuito Platone, esiste una corrispondenza tra la società e il tipo d'uomo che ad essa dà vita, e una società aperta è formata da individui dalla mente e dal cuore aperti, che praticano una morale e una religione aperte & In quest'ottica, lo sviluppo e il progresso della società è strettamente legato a quello degli individui, di ogni singolo individuo. Come quest'ultimo, anch'esso quindi dipende dall'esercizio della libertà - anzi, delle libertà dei suoi membri.

Nondimeno, a conclusione di queste note, chiediamoci: è possibile favorire in qualche modo questo cambiamento? Prepararlo? E per quali vie, soprattutto? Dicevo, introducendo lo scritto, che non va sottovalutata la crescita del diritto internazionale. Tale diritto dà forma giuridica alle aspirazioni morali, universalistiche presenti nell'uomo, ma nei confronti dei suoi propugnatori si potrebbe ripetere quel che Bergson faceva notare a proposito dei fondatori della Società delle Nazioni, dei loro progetti e lavori - cui peraltro collaborò con impegno tra il 1921 e il 1925 -, e cioè che essi, come "tutti i grandi ottimisti", lavorano "supponendo risolto il problema da risolvere"[\[34\]](#). Non è sufficiente, in altri termini, darsi dei codici di condotta internazionali e non basta neppure, anche se è molto importante, farli rispettare col richiamo a un'autorità che possa sanzionarne la violazione. Occorre che tali fondamenti siano rispettati dagli uomini, perché ne riconoscono la validità.

In questa direzione, credo sia di cruciale importanza *educare* al rispetto dei diritti umani: gli estensori della dichiarazione del 1789 vedevano giusto, attribuendole innanzitutto un fine pedagogico: "Essa - scrive Oestreich - doveva educare il popolo alla libertà e rafforzarne la volontà d'affermazione dei diritti". La dichiarazione, infatti, doveva valere "come un catechismo nazionale che, insegnato nelle scuole, costituisse per i bambini una sorta di alfabeto", come "un programma di rigenerazione generale"[\[35\]](#). Questo programma, purtroppo, non è mai stato compiutamente praticato e i diritti dell'uomo sono diventati argomento da trattare nel chiuso delle assisi internazionali, nei convegni di studio, nei parlamenti, nelle riunioni dei governi, tra politici e uomini di cultura, ma non materia di discussione ampia e vivace nel dibattito quotidiano sostenuto dai *media*, che pure tratta temi e problemi che sempre più spesso direttamente li investe, né oggetto di studio, di uno studio appassionato, per i giovani, che facilmente si lasciano suggestionare da "spiriti animali" che contraddicono ogni universalità ed



Università
Ca'Foscari
Venezia



Palazzo Malcanton Marcorà
Dorsoduro 3484/D
30123 Venezia
T 041 234 7214
F 041 234 7296
cestudir@unive.it

www.unive.it/cestudir

esaltano dimensioni identitarie ed etniche, quali la superiorità di questa o quella cultura, la supremazia di questa o quella nazione, quando non riparinò, vanamente offesi dalla città, in mondi "a parte" & Una vera e propria alfabetizzazione è dunque, a mio avviso, il primo obiettivo da perseguire. Fin dalla scuola primaria e secondaria (per non dire della famiglia e di quanti altri ambienti adulti accompagnano o anche solo incrociano i giovani - bimbi o adolescenti che siano), si dovrebbe proporre e insegnare^[36] alle nuove generazioni non solo l'educazione civica, la conoscenza della costituzione del paese in cui si è nati e si vive, ma anche la consapevolezza delle grandi carte internazionali dei diritti dell'uomo, educandoli a considerare se stessi, come l'antico stoico, cittadini del mondo, crescendoli al rispetto dell'altro, del diverso, preparandoli al confronto ospitale, attento, ma pure esigente, con uomini dagli usi e costumi diversi, un tempo forse rari, ora di fatto sempre più numerosi e presenti.

Sempre in questa direzione, mi pare centrale anche il dialogo tra le religioni e sulle religioni, sia perché le religioni e le tradizioni sapienziali loro connesse possono giocare un ruolo positivo nel processo di affermazione dei diritti umani - come fanno osservare, con accenti diversi e da diverse prospettive, Pier Cesare Bori e Vittorio Possenti la prima fonte della morale dei diritti umani è infatti da ricercare nelle tradizioni religiose -, sia per contrastare o limitare gli effetti negativi, di esaltazione di fattori inospitalmente identitari, che le religioni hanno prodotto e producono nei rapporti sociali, perché i contrasti tra gli uomini sono stati e sono tuttora spesso di natura religiosa. Come esistono due modelli di società, due morali, così esistono due forme diverse di religiosità: la *religio civitatis* che funge da collante nelle società chiuse - in questa religione la divinità è il dio di un popolo, di una nazione, è il protettore di una città, di una professione -, e la *religione dell'umanità* in cui Dio è padre di tutti gli uomini. Nelle religioni esistenti le due forme di religiosità il più delle volte convivono mescolate fra loro: la prima è fonte di conflitti, la seconda di concordia tra gli uomini.

Infine, il problema di realizzare i diritti umani è politico, se compito del politico è quello di rendere, nell'orizzonte della storia, reale l'ideale, concreto l'universale. A questo livello, vorrei solo richiamare l'attenzione su un problema posto con grande efficacia da Cassese, nel capitolo conclusivo del suo libro, già più sopra citato, che reca un titolo significativo: *Che fare?*. Qui lo studioso, interrogandosi su come si possano efficacemente proteggere e tutelare i diritti umani, individua nella situazione attuale una sorta di contraddizione sostanziale, che quanto meno ostacola e ritarda ogni soluzione pienamente soddisfacente: "Gli enti - osserva - che dovrebbero assicurare il rispetto di quei diritti sono gli Stati sovrani, e cioè proprio quelli che invece più o meno quotidianamente li calpestano"^[37]. Non è difficile, dopo quanto si è detto, capire perché, in linea di principio, ciò accada: abbiamo visto come il sentimento che dà vita alle società chiuse sia sostanzialmente egoistico e come in esse il singolo individuo non sia rispettato per se stesso, non abbia valore in sé, in quanto persona, ma solo come parte di un organismo: lo stato. Ora, va da sé che in uno stato così concepito il singolo individuo è subordinato al tutto e quindi lo stato può, in nome, come si suol dire, dell'interesse generale, calpestare i diritti del singolo. Già Aristotele, utilizzando la metafora del corpo per spiegare il rapporto che deve intercorrere tra il tutto e le parti, aveva scritto: "il tutto deve necessariamente essere anteposto alla parte: infatti soppresso il tutto non ci sarà più né piede né mano"^[38]. E se ciò vale per il singolo individuo membro dello stato, a maggior ragione vale per il singolo individuo di uno stato straniero. Una società chiusa tende infatti, come si è visto, per sua stessa natura a concepire l'altro, lo straniero, non come risorsa ma minaccia, non come potenziale amico ma nemico. Dunque, perché i diritti umani siano rispettati, occorre pensare a una politica sovranazionale, a una politica oltre lo stato, di cui soggetti siano i singoli individui e non gli stati sovrani^[39].

Non è possibile qui procedere oltre, pur avvertendo la problematicità e l'astrattezza tendenziale di queste ultime annotazioni, che sembrano inclinare verso esiti affatto utopici. Non notava neppure otto anni fa un lettore attento del presente quale G. Dossetti "la decadenza dei sistemi di organizzazione giuridica



Università
Ca' Foscari
Venezia



Palazzo Malcanton Marcorà
Dorsoduro 3484/D
30123 Venezia
T 041 234 7214
F 041 234 7296
cestudir@unive.it

www.unive.it/cestudir

collettiva", il crescente "fallimento" dell'ONU nel controllo delle crisi e dei conflitti che sempre più frequenti e ingovernabili si producono? Non concludeva la sua analisi sottolineando che, "se c'è in qualcuno, direi in una certa minoranza elitaria, un aumento di coscienza e riflessione" in questi ambiti, pure, "nella somma globale dell'umanità che conta e che decide", si registra "un arretramento molto grave, impensabile anche solo venti o trent'anni fa"[\[40\]](#) ?

Forse sì, tutto il saggio tende a collocarsi tra gli scritti di quei visionari che, secondo le severe parole di Machiavelli, seguono l'immaginazione più che la realtà e finiscono per fantasticare di "repubbliche e principati che non si sono mai visti né conosciuti in vero essere"[\[41\]](#) . Certo, i numerosi "occorre", "si deve" & disseminati in queste ultime pagine sono indizio di un passaggio dal livello descrittivo a quello prescrittivo, ma tale passaggio mi pare inevitabile, dato che, d'accordo con Bobbio, penso che i diritti umani non sono "un dato di fatto ma un ideale da perseguire", non "un'esistenza ma un valore", non "un essere ma un dover-essere". Certo, si vorrebbe sapere se tale dover essere sia realizzabile oppure no. Ora la tesi di questo lavoro è che l'ideale è inscritto nell'umano come sua possibilità, anzi come la sua possibilità più alta, la cui realizzazione è affidata a quella libertà che il suo stesso baluginare accende e provoca. So bene che tale possibilità è quasi sempre tradita, disattesa, negata ma, ciononostante, resta una "possibilità possibile", che non consente d'essere dimenticata.

Ancora una volta utilizzo alcune note di Dossetti per meglio chiarire questo pensiero. In una testimonianza del 1993 egli così si esprimeva a proposito della situazione mondiale all'indomani del crollo del muro di Berlino: "Lo sconvolgimento è così radicale che noi non sappiamo quello che sarà domani, quello che sarà nel 1994, che sorprese avremo. C'è un rimescolamento completo di situazioni [&] un rimescolio totale. In più c'è la grande incognita dell'Islam, un'incognita in qualche modo imprevedibile. Noi cerchiamo di rappresentarci questo sconvolgimento totale con dei modelli precedenti, quelli del 1918, quelli della pace di Versaglia, quelli del 1944-'45, quelli di Yalta, ma sono tutti non proporzionati [&]. Siamo dinnanzi all'esaurimento delle culture. Non vedo nascere un pensiero nuovo, né da parte laica, né da parte cristiana"[\[42\]](#) . Tuttavia, poco oltre, annotava che questa visione dello stato delle cose non era "catastrofica", né "pessimistica": "La speranza non vien meno", concludeva, ponendo "le sorti di tutti nelle mani di Dio", avvertendo la possibilità di "vie nuove e imprevedibili"[\[43\]](#) . La storia attesta una certa indeterminazione, ospita la possibilità di altri percorsi, di un'altra storia, aprendo a imprevedibili risoluzioni che anche una "decisione solitaria", affatto solitaria, può schiudere[\[44\]](#) .

A questa stessa conclusione perviene anche Cassese, che nelle pagine conclusive del suo bel libro, ricordando il finale del *Processo* di Kafka, l'esecuzione dell'assurda condanna di Joseph K. in una cava abbandonata ad opera di grotteschi funzionari della legge, affida al singolo sconosciuto che per caso vi assiste, a questo solitario testimone, alla sua denuncia, alla sua protesta, in definitiva alla sua azione, la speranza che l'ingiustizia, i soprusi, le sopraffazioni che affliggono l'umanità un giorno cessino: "Come una luce che guizza si spalancarono le imposte di una finestra, una figura debole per la distanza e per l'altezza, si sporse d'impeto tutta fuori, tese le braccia ancora più in fuori. Chi era? Un amico? Un'anima buona? Uno che partecipava? Uno che voleva aiutare? Era uno solo? Erano tutti?"[\[45\]](#) . La lotta per la realizzazione dei diritti umani non può essere intrapresa che da tanti individui, da tanti singoli disposti ad impegnarsi e a lavorare per un futuro diverso, migliore. L'utopia, questa utopia, non è un sogno, non un miraggio, ma un compito per ciascuno di noi, è il termine di un progresso non necessario né lineare, ma volontario e contrastato - e dunque incerto e sempre revocabile.

Note

[\[1\]](#) Per una prima ma fondamentale bibliografia sull'argomento, si legga: K. Vasak (a cura di), *The International Dimension of Human Rights*, 2 voll., Greenwood



Università
Ca' Foscari
Venezia



Palazzo Malcanton Marcorà
Dorsoduro 3484/D
30123 Venezia
T 041 234 7214
F 041 234 7296
cestudir@unive.it

www.unive.it/cestudir

Press, Westport (Usa) e Unesco, Paris 1982; M. Bettati e B. Kouchner (a cura di), *Le devoir d'ingérence*, Ed. Denoel, Paris 1987; A. Cassese, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari 1988; N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990; P. C. Bori, *Per un consenso etico tra culture. Tesi sulla lettura secolare delle scritture ebraico-cristiane*, Marietti, Genova 1991; AA.VV., *Garanzie costituzionali e diritti fondamentali*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1997; G. Oestreich, *Storia dei diritti umani e delle libertà fondamentali*, Laterza, Bari 2002; C. Zanghi', *La protezione internazionale dei diritti umani*, Giappichelli, Torino 2002; B. Nascimbene, *L'individuo e la tutela internazionale dei diritti umani*, in AA.VV., *Istituzioni di diritto internazionale*, Giuffrè, Milano 2002.

[2] S. Weil, *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso la creatura umana*, Ed. di Comunità, Milano 1973, p. 9.

[3] N. Bobbio, *L'età dei diritti*, op. cit., p. 20.

[4] *Ivi*, p. 19.

[5] B. Pascal, *Frammenti*, tr. it. di E. Balmas, BUR, Milano 1983. Questa traduzione segue, per la numerazione dei frammenti, il criterio adottato dall'edizione Lafuma.

[6] La riflessione filosofica di norma non sopporta questa ambiguità. Epicurei e stoici, scettici e dogmatici, nelle cui scuole Pascal vede riassunte tutte le correnti della filosofia antica e moderna, non hanno saputo pensare la contraddizione tra la condizione di miseria in cui l'uomo versa e le sue aspirazioni alla grandezza: gli uni hanno concluso per la miseria, gli altri per la grandezza (fr. 122). La realtà dell'uomo è, invece, di essere grande e misero. Le tesi contrarie di coloro che ne affermano la sola miseria o la sola grandezza si escludono vicendevolmente e si oppongono, come due eccessi, ad una realtà che le contiene entrambe.

[7] N. Bobbio, *L'età dei diritti*, op. cit., p. 22.

[8] "Già il sommo Padre, Dio architetto, aveva foggato questa dimora del mondo, che noi vediamo, il tempio augustissimo della divinità, secondo le leggi della sapienza arcaica [...]. Tutto era ormai pieno; tutto era stato distribuito tra gli ordini, sommi, medi, infimi [...] Prese perciò l'uomo, opera dall'immagine non definita, e postolo nel mezzo del mondo così gli parlò: "Non ti abbiamo dato, o Adamo, una dimora certa, né un sembiante proprio, né una prerogativa peculiare, affinché tu avessi e possedessi, come desideri e come senti, la dimora, il sembiante, le prerogative che tu da te stesso avrai scelto. La natura degli altri esseri, una volta definita, è costretta entro le leggi da noi dettate. Nel tuo caso sarai tu, non costretto da alcuna limitazione, secondo il tuo arbitrio, nelle cui mani ti ho posto, a decidere su di essa. Ti ho posto in mezzo al mondo, perché di qui potessi più facilmente, guardandoti attorno, osservare quanto è nel mondo. Non ti abbiamo fatto né celeste né terreno, né mortale né immortale, perché come libero, straordinario plasmatore e scultore di te stesso, tu ti possa foggare da te stesso nella forma che avrai preferito. Potrai degenerare negli esseri inferiori, che sono i bruti; potrai rigenerarti, secondo la tua decisione, negli esseri superiori, che sono divini". [...] Chi non ammirerà questo nostro camaleonte? O piuttosto chi ammirerà maggiormente qualsivoglia altro essere?" (P. C. Bori, *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Feltrinelli, Milano 2000, pp. 103-105).

[9] "La virtù - scrive Kant - è la forza della massima dell'uomo nell'adempimento del suo dovere. Ogni forza si riconosce soltanto dagli ostacoli ch'essa riesce a superare; per la virtù questi ostacoli sono rappresentati dalle inclinazioni naturali, che possono entrare in lotta con il proponimento morale, e siccome è l'uomo stesso colui che oppone questi impedimenti alle sue massime, così la virtù non è soltanto una costrizione esercitata su noi stessi (perché in questo caso si potrebbe tentare di vincere un'inclinazione della natura con un'altra), ma è anche una costrizione esercitata seguendo un principio di libertà interna, cioè per mezzo della pura rappresentazione del proprio dovere secondo la legge formale di esso" (I.



Università
Ca' Foscari
Venezia



Palazzo Malcanton Marcorà
Dorsoduro 3484/D
30123 Venezia
T 041 234 7214
F 041 234 7296
cestudir@unive.it

www.unive.it/cestudir

245- 246).

[10] S. Weil, *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso la creatura umana*, cit., p. 12.

[11] Aggiungo questa limitazione per evitare di incorrere in un pessimismo circa le democrazie, nel loro effettivo configurarsi, che potrebbe condurre a pericolose quanto indebite e ingiuste, a mio avviso, conclusioni reazionarie, nostalgiche di un *ancien régime* variamente fantasticato e ridisegnato.

[12] So bene, insisto, che spesso ciò che vale in teoria non vale nella realtà, che, per esempio, i due *Patti delle Nazioni unite sui diritti umani*, ossia il *Patto internazionale sui diritti economici, sociali e culturali* e il *Patto internazionale sui diritti civili e politici*, furono approvati separatamente, perché riflettevano il contrasto tra il blocco dei paesi dell'est e quello dei paesi liberal-democratici - ossia tra il sistema di valori difeso dal comunismo e quello del capitalismo -, ma questo contrasto dipendeva da ultimo dal fatto che nel 1966, in piena guerra fredda, i due blocchi rappresentavano, pur con le debite, per nulla secondarie differenze sussistenti tra l'uno e l'altro, in modo caricaturale la giustizia sociale e la libertà, nel senso che di vera giustizia e vera libertà nei loro sistemi politici e nelle loro società ce n'era davvero poca.

[13] Basti qui ricordare che nel secolo appena trascorso nel cuore della civilissima Europa un'intera civilissima nazione, la Germania, ha potuto credere, riscotendo vasti consensi anche al di fuori dei suoi confini, alla superiorità della razza ariana, con le devastanti conseguenze che conosciamo.

[14] Il convegno cui mi riferisco era stato organizzato dal Dipartimento di Filosofia e T.d. S. dell'Università degli Studi di Venezia e dal Centro culturale Palazzo Cavagnis il 10 aprile del 2002.

[15] A. Cassese, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, op.cit., p. 113.

[16] J. J. Rousseau, *Il contratto sociale o principi del diritto politico*, tr. it. di A. Grillo, Armando Editore, 1963, p. 62.

[17] Platone, *Repubblica*, II, XI, 369 c.

[18] Aristotele, *Politica*, I (A), 2, 1253 a, 5.

[19] Sulla "creazione ex nihilo" dello Stato in Hobbes insiste C. Altini in un saggio che ho tenuto presente nella stesura di queste righe, *Il carattere antiprofetico della sovranità. Rappresentazione, corpo politico e trascendenza del potere nel "Leviathan" di Thomas Hobbes*, in *Il Dio Mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, P. Bettiolo e G. Filoramo edd., Brescia, Morcelliana, 2002, pp. 301-325.

[20] Th. Hobbes, *Leviatano*, trad. it a cura di A. Pacchi, Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. 142-143 (il testo di questa traduzione è ritoccato secondo le proposte di Altini in *Il carattere antiprofetico della sovranità*, op. cit., p. 305).

[21] I. Adinolfi, *Rispetto e amore dell'altro. La regola d'oro della morale*, in "Humanitas" 55 (1/ 2000), pp. 61-84.

[22] Prova ne sia, osserva opportunamente Bobbio, che anche il precetto "non uccidere", considerato uno dei capisaldi della morale, vale all'interno del gruppo, ma è sospeso nei riguardi dei membri di altri gruppi (N. Bobbio, *L'età dei diritti*, op. cit., p. 55).

[23] Nota: Cf M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale* I, tr. it. di O. De Gregorio e B. Proto, Firenze, La Nuova Italia, 1967, qui p. 273.

[24] *Ivi*, p. 276.

[25] Seneca, *Lettera* 95.52, in Seneca, *Tutti gli scritti*, tr. it. a cura di G. Reale, Milano, Rusconi, 1994, qui p. 1234. Così scriveva Seneca, quel Seneca che pure, rivolgendosi a Nerone, lo invitava ad uno sguardo su quella "immensa moltitudine discorde, sediziosa, incapace di dominarsi, pronta a saltar su per la rovina altrui e per la propria", su cui governava (Seneca, *La clemenza*, Proemio 1.1, in Seneca, *Tutti gli scritti*, op. cit., p. 400).



Università
Ca'Foscari
Venezia



Palazzo Malcanton Marcorà
Dorsoduro 3484/D
30123 Venezia
T 041 234 7214
F 041 234 7296
cestudir@unive.it

www.unive.it/cestudir

[26] Cito queste righe di Marco Aurelio, che si leggono in *Pensieri* VII 13, dalla traduzione offerta in P. Hadot, *La cittadella interiore. Introduzione ai "Pensieri" di Marco Aurelio*, tr. it. di A. Bori e M. Natali, Milano, Vita e Pensiero, qui p. 211, segnalando che in questa, come nelle pagine immediatamente precedenti e successive, si leggono importanti considerazioni di Hadot sul tema in esame. Per evitare, tuttavia, una lettura eccessivamente positiva degli scritti stoici, che in taluni sviluppi sono stati spesso accostati al vangelo (cf. per Hadot, *La cittadella interiore*, op. cit., p. 212) è forse opportuno citare una breve nota di P.L. Donini, che, in *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1982, dopo aver ricordato che "dall'universale parentela e fratellanza degli uomini deriva [&] alla filosofia stoica la possibilità di lanciare un appello ad ogni individuo, al di là delle differenze di lingua, di classe, di censo e di sesso: ognuno è davvero cittadino del cosmo [&] a ugual titolo di ogni altro", osserva che "proprio con queste premesse, lo stoicismo romano non promosse affatto, né favori mai, un sovvertimento dell'ordine costituito; ne divenne anzi uno dei principali pilastri", pur riconoscendo che "non si può negare [&] che questa filosofia - unica tra tutte le dottrine dell'antichità - abbia avuto una qualche diffusione e una certa fortuna anche fra i poveri e i diseredati" (pp. 169 e 171).

[27] Scrivo: "in linea di principio", per richiamare almeno sommessamente la problematicità di qualsiasi interpretazione univoca della vicenda cristiana. Il cristianesimo, infatti, nelle chiese non meno che nelle società che ha investito e talora egemonizzato, ha conosciuto attuazioni spesso antitetiche a quelle di una pratica indiscutibile della carità, poggianti su interpretazioni talora contraddittorie della sua natura ed estensione. Il conflitto dei cristianesimi ha allora prodotto divisioni, lotte e guerre, di cui ad esempio l'Europa tra XVI e XVII secolo è stata testimone drammatico.

[28] In questi passi, certamente, Pascal sta pensando al *corpus Christi* di cui parla Paolo, alla *communio sanctorum* cui rimanda 26/359, ma anche, come osserva Mesnard, a una comunità politica. Scrive lo studioso: "L'immagine del corpo pieno di membra pensanti, definendo l'unione che deve regnare tra l'uomo e Dio, fornisce anche il modello della società perfetta" (J. Mesnard, *Les Pensées de Pascal*, SEDES, Paris 1993, p. 247).

[29] Riconosco di dovere molto all'opera di Bergson per l'impostazione del problema e per la prospettiva qui assunta. Le sue riflessioni sulle due società e sulle due morali mi pare siano ancora oggi attuali e credo possano tornare utili per individuare, in termini generali, la direzione in cui cercare la soluzione al problema che ci sta a cuore. Noi oggi, insisto, viviamo in società miste, in cui morale chiusa e aperta sussistono mescolate tra loro. Se non che commistione, mescolanza non significa conciliazione. Bergson scriveva a Jean Guittou, che tendeva a fondere le due società in una, che ciò non è possibile perché tra le due società - quella aperta e quella chiusa - c'è una "differenza di direzione". Questa differenza di direzione si manifesta nelle due forze contrarie che sono oggi sempre più visibilmente all'opera nelle nostre società: quella che spinge all'universalizzazione, a un certo tipo di globalizzazione, e l'altra, che preme in senso contrario ed esalta le differenze, i nazionalismi, l' "ethnicity".

[30] *Ivi*, p. 53.

[31] *Ivi*, p. 30.

[32] *Ivi*, p. 31.

[33] *Ivi*, p. 37.

[34] *Ivi*, p. 316.

[35] G. Oestreich, *Storia dei diritti umani e delle libertà fondamentali*, op. cit., p. 78.

[36] Il verbo più giusto sarebbe, credo: testimoniare, se il testimone è colui la cui condotta non contrasta con quanto dice, frutto di diligente e modesta indagine, ma ne serba e in qualche modo addirittura precede il tenore. Sono pienamente



Università
Ca'Foscari
Venezia



Palazzo Malcanton Marcorà
Dorsoduro 3484/D
30123 Venezia
T 041 234 7214
F 041 234 7296
cestudir@unive.it

www.unive.it/cestudir

consapevole dell'accento "religioso" che il termine ha assunto, ma vorrei richiamare il tratto sapienziale e filosofico che tale coerenza tra parola e vita pure indiscutibilmente ospita .

[37] A. Cassese, *I diritti umani nel mondo contemporaneo*, op. cit., p. 115.

[38] Aristotele, *Politica*, I, (A), 2, 1253 a, 20.

[39] Quando si parla di individuo, occorre però evitare un equivoco che darebbe una piega falsa a tutto il discorso. Individualismo, nel senso in cui qui lo uso, non significa egoismo: *vivere a partire dal proprio sé* non è la stessa cosa che *vivere per se stessi*. Singolo, come scrive Kierkegaard, è chi si assume le proprie responsabilità, chi agisce a partire dalla propria interiorità, chi afferma il proprio insostituibile posto nell'esistenza. Diventare un singolo, allora, è un compito per ogni uomo, e chiunque abbia trovato e scelto se stesso, ben lungi dal chiudersi nella propria individualità, si apre all'altro, ad ogni altro, riconoscendo quel valore assoluto che ha scoperto in se stesso ad ogni uomo. Contro l'idolatria dello stato-nazione, contro quel "noi" in cui né l'io né il tu trovano adeguato riconoscimento, è necessario dunque, per la piena realizzazione dei diritti umani, non temere di recuperare il concetto di individuo, anzi di singolo, ovvero di individuo etico consapevole dei propri diritti e dei propri doveri. E il singolo, così inteso, è garantito solo da una politica e da istituzioni sovranazionali.

[40] Cf. *La pace difficile - Una testimonianza di Giuseppe Dossetti*, a cura di I. Adinolfi e P. Bettiolo, in *Annuario della pace, Maggio 2000-Giugno 2001*, Venezia 2001, pp. 323-336, qui 330 e 333-334 (il testo ospita la trascrizione di una conversazione tenutasi a Monte Sole l'11 giugno 1995).

[41] N. Machiavelli, *Principe*, inizio del cap. xv : "Ma sendo l'intenzione mia stata di scrivere cosa che sia utile a chi l'intende, mi è parso più conveniente andare dietro alla verità effettuale della cosa che alla immaginazione di essa. E molti si sono immaginati repubbliche e principati che non si sono mai visti né conosciuti in vero essere. Perché gli è tanto discosto da come si vive a come si dovrebbe vivere, che colui che lascia quello che si fa, per quello che si dovrebbe fare, impara più presto la ruina che la preservazione sua: perché un uomo che voglia fare in tutte le parte professione di buono, conviene che ruini in fra tanti che non sono buoni: Onde è necessario, volendosi uno principe mantenere, imparare a potere essere non buono e usarlo e non usarlo secondo necessità".

[42] *Testimonianza su spiritualità e politica*, in G. Dossetti, *Scritti politici 1943-1951*, a cura di G. Trotta, con presentazione di G. Bianchi e introduzione di M. Tronti, Marietti, Genova 1995, pp. LVIII-LIX.

[43] *Ibid.*

[44] Fede, una semplice fede cristiana, si dirà. Ma M. Tronti, laico, introducendo questo ed altri scritti politici di Dossetti, risalenti invece al momento del suo impegno politico, tra la fine del secondo conflitto mondiale e l'inizio degli anni '50, dopo aver consigliato di "pensare per un momento" alla possibilità che la via di quest'ultimo fosse prevalsa alla fine degli anni '40, conduce una curiosa riflessione. Scrive infatti, per sostenere questo pensiero: "E non è risolutivo, per dire che no, non poteva vincere, fare ricorso alla gabbia d'acciaio della storia più grande, quella mondiale. In questo secolo - proseguiva - ce n'è stata più d'una di queste scelte che hanno deviato dalla loro naturale origine verso esiti di opposta natura" (M. Tronti, *Introduzione a Dossetti, Scritti politici*, op. cit., p. XXVII).

[45] F. Kafka, *Il processo*, tr. it. di G. Zampa, Adelphi, Milano 1978, pp. 233-234.

AAVV, *Diritti umani. Realtà e utopia* (a cura di Isabella Adinolfi), Città Nuova, Roma, 2004.